朱子《仁说》中的义理与工夫

唐 文 明

(清华大学 哲学系,北京 100084)

摘　要: 朱子之前的仁论有三种进路,分别是从情上说仁、从心上说仁和从性上说仁。在《仁说》中,朱子从德上说仁,综合了历代的仁论。在其中,朱子特别针对二程门人离爱言仁的两种倾向——知觉言仁和一体言仁——进行了深刻批评,矛头直指当时湖南学派所主张的先察识后涵养的工夫论。这种批评的背后是他对性与情的双重重视,与他在己丑之悟中确立起来的心统性情的义理—工夫架构有密切关系。朱子对湖南学派工夫论的一个最重要的批评是认为他们没有安放好情,从而也显示出他们对于性的理解也存在根本的缺失。值得注意的是,在工夫论层面,朱子分别指出了知觉言仁和一体言仁各自都存在两个方面的流弊,而这两个方面又处在不同的方向上,这一点特别显示出朱子思想的深邃和缜密。

关键词: 以爱释仁;离爱言仁;心之德;工夫

中图分类号:B 244.7　**文献标识码:**A　**文章编号:**1000-5919(2017)03-0076-10

就仁关联于人的心意能力及相关活动这一面而言,朱子之前有三种对仁的解释进路。二程以前,主流的进路是以爱释仁。无论是西周时期的"爱亲之谓仁",孔子的"仁者爱人",还是董仲舒的"仁者,憯怛爱人",韩愈的"博爱之谓仁",虽具体理解或侧重各有不同,但都是以爱释仁。①爱是人类的一种经验,必然涉及所爱的对象和爱者的情感,所以,以爱释仁实际上是从情上说仁。北宋以来,程颢和程颐发展出了对仁的新理解。程颢以一体和知觉论仁,一体即"仁者以天地万物为一体",讲的是心灵境界,知觉即"医家以不认痛痒谓之不仁,人以不知觉不认义理为不仁",讲的是达到此种境界的心灵途径。既然境界的呈现和达到境界的途径都依赖于心的作用,那么,程颢以一体和知觉论仁实际上是从心上说仁。程颐则从仁的根源处将之与"爱之情"区分开来,强调仁与爱有性情之别,所谓"爱自是情,仁自是性,岂可专以爱为仁"。显然,程颐提出的新理解是从性上说仁。

朱子的《仁说》,直接地说,是在他己丑中和之悟后"清算、纠正和转化湖南学派"的重要作品。②既然此前朱子在工夫问题上深受湖南学派的影响,那么,对湖南学派的清算当然也是自我清算。正是在这种自我清算的过程中,朱子对北宋以来的新儒学进行了综合。其实,从仁论这一主题来看,朱子的《仁说》不仅是对北宋以来的新儒学的综合,也是对整个儒学史上仁论的一个综合。朱子论仁,以"心之德,爱之理"为主见。从《仁说》的内容来看,一开篇总论仁的部分即以"心之德"来概括。既然"爱之理"侧重的是仁与爱的性情之别,而德恰恰是兼及性情的,那么,"爱之理"其实是包含在"心之德"之中的。朱子在"心之德"之后特别提出"爱之理",显然是有所针对,是为了突出仁与爱的区别与关联。因此说,朱子的《仁说》,一言以蔽之,是从德上说仁。德并非现成,涉及德的根源、德的成就与德的呈现等不同环节和因素,这也就是说,涉及性、心、情不同的能力及相关活动。结合朱子己丑之悟后确立起来的心统性情

收稿日期:2017-02-20

作者简介:唐文明,男,山西朔州人,清华大学哲学系教授。

① 陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店2014 年版,第 101 页以下。

② 陈来:《论宋代道学话语的形成与转变——论二程到朱子的仁说》,《中国近世思想史研究》,北京:生活·读书·新知三联书店2010 年版,第 83 页。

的义理—工夫架构,不难看出,朱子从德上说仁,正是找到了一个更为恰当的进路,借此能够对此前从情上、心上和性上说仁进行全面的综合。

一个问题在于,为何到了二程,对仁的理解开始有了较大的变化? 答案自然要从唐宋以来中国人精神生活的变迁中去寻找,关系到宋代新儒学兴起的整个历史背景,在此不能详说。相比于过去,宋代新儒学在思想层面的特点表现为:超越性与内在性的双重突显与深化。① 而与此密切相关的一个思想处境是佛学的刺激和影响。佛学往往从认识论的进路对世界和人生加以解释,这等于说是对心性问题高度重视,于是,在佛学的挑战和刺激下,儒门也逐渐重新理解自身的经典,从中挖掘、开展出了儒学自身的心性论。也正是由于有这样一种思想因缘,宋代以来的新儒学乃至后来的这个新儒学传统一直面临辨儒佛的问题,这么做的首要目的并非为了从外部排斥异端,而是为了避免自身流于"弥近理而大乱真"的异端思想。② 就心性问题而言,简单来说,佛学以知觉论性,又将此知觉之性归于心,认为一切惟心所造;儒学以天命为性,说心总以性为指归,强调心、性的超越性。至于与心性问题相关的宇宙问题,佛学通过揭示世界为心所造来说明宇宙的虚幻性,实际上是将宇宙论建立在其心性论之上;儒学则出于对经典的认信捍卫宇宙的真实性,并将心性纳入宇宙创生、大化流行的过程来理解,实际上是将心性论植根于其宇宙论。对儒门来说,无论是心性问题还是宇宙问题,立论的最后根据只能是天,这与佛学以心为立论的最后根据形成了鲜明的对比。程子曾以"圣人本天,释氏本心"一语概括儒佛之间的差异,实在是极为精当的。

对宋代新儒学兴起的思想背景的这样一个极为简单的刻画,或许有助于我们理解程颐以性、情说仁、爱的观点在儒学史上的重要意义。当然,首先必须指出,这一观点自然是为了应对某种具体的历史处境,但绝非凭空提出,而是有着充分的经典依据,具体来说,就是《中庸》《孟子》中的人性思想,特别是后者中以仁义礼智为人性所固有的思想。如果基于对经典的根本认信和理性的适当考量而从人类的心意能力及相关活动来理解性、心、情这些概念,那么,由较早时期的从情上说仁发展到宋代以来的从心上说仁和从性上说仁,自然意味着对仁的认识的拓展与深化。这种拓展与深化有其特别的历史意义,它表现为一段独特的历史,但或许更重要的是其在儒学体系中的思想意义,表现为内在于经典的思想潜能在逻辑上的展开。换言之,就内在于经典的思想潜能而言,由早期历史上的从情上说仁,发展到从心上说仁,再发展到从性上说仁,具有逻辑上的必然性。

关联于实践的和历史的维度,从性上说仁之所以重要,是因为从情上说仁和从心上说仁都不能清晰地表达出儒学的特质,从而使儒学无法真正区别于异端思想并在实践中产生种种流弊。具体来说,之所以不能满足于以爱释仁,是因为仅仅从爱的情感层面无法彰显儒学的特质。比如说,仅仅从爱的情感层面理解仁,极易与墨家的兼爱混同,甚至也可能与佛教的慈悲混同,既然"恻隐之心"在以爱释仁的解释进路中一直占有重要地位。从心上说仁也可能存在类似的问题。以一体说仁,仍然有落入老、墨思想的嫌疑。不难想到,程子提出"理一分殊",回答杨时关于《西铭》的疑问,就是服务于如何将儒门教化中的万物一体境界真正区别于老、墨等异端这一重要的思想主题。③ 以知觉论仁更容易让人联想到佛学的以知觉为性。停留于痛痒等知觉实际上无法保证思想的纯正和精神的健康,反而极易落入佛教因对痛苦的过度感触而生发出来的那种特有的怜悯和慈悲逻辑。程颐尚有"惟公近仁"的看法,实际上是

---

① 超越性与内在性如何运用于儒学是有争议的,在此从描述的意义上我指的是宋代新儒学对天道、天理、天命和心性等问题的高度重视和认识上的深化。

② 宋代新儒家特别警惕的异教除了佛之外还有老,但显然前者带来的挑战更大。对各种异端危害程度的排列,可见于《近思录》中所载程颢的话:"杨墨之害,甚于申韩,佛老之害,甚于杨墨。"

③ 陈来在《论宋代道学话语的形成与转变——论二程到朱子的仁说》一文中如是评论程颢的"仁者以天地万物为一体":"难免流于泛言和抽象,这就无法清楚地与墨家的'兼爱'、名家的'泛爱万物'、道家的'万物与我为一'等其他一体说区别开来。"《中国近世思想史研究》,第 62 页。

基于“仁性爱情”的观点而在心的层次上说仁,所谓“仁者用心以公”,未尝不是对程颢从心上说仁的某种有意识的补漏救弊。

从情上、心上说仁的不足要求一个更为根本的理解,这就是程颐所提出的从性上说仁。惟有从性上说仁,才算是回归本源,仁才真正呈现为引向德行的源头活水,践履者才能不再将仁混同于种种虚妄不实的念头。而惟有在充分理解了程颐“仁性爱情”观点的重要意义之后,我们才能进入对朱子《仁说》的真正理解。朱子明确提到《仁说》的写作动机,正是为了发明程子“仁性爱情”的遗意,但他针对的恰恰是在“仁性爱情”的观点在被二程门人接受过程中产生的新的流弊,即离爱言仁:“吾方病夫学者诵程子之言而不求其意,遂至于判然离爱而言仁,故特论此以发明其遗意,而子顾以为异乎程子之说,不亦误哉。”①

“仁性爱情”观点的提出,是为了强调仁与爱之间有性情之别,所以程颐特别指出,“仁者必爱,指爱为仁则不可。”②但是,如果在领会、接受这一观点的过程中忽略了仁与爱之间固有的关联,就有可能在“指爱为仁则不可”的基础上再走一步,从而产生离爱言仁的流弊。朱子以“爱之理”名仁,就是既要肯定程颐所指出的仁与爱之间的性情之别,又要说明仁与爱之间固有的关联。因此朱子说:“盖所谓情性者,虽其分域之不同,然其脉络之通,各有攸属者,则曷尝判然离绝而不相管哉。”③就与义理紧密相关的工夫关切而言,朱子这里可以说是性情双彰,体用兼顾。换言之,朱子所要发明的程子遗意,其要点在于,不达于性而论仁则无本,无本则不明;不通于情而论仁则玄虚,玄虚则不实。如果说前者是原来以爱释仁的进路在被领会、接受的过程中最有可能产生的流弊的话,那么,后者则是以心灵境界及相关心灵途径说仁的进路在被领会、接受的过程中最有可能产生的流弊。④

朱子非常有针对性地指出了离爱言仁的两种具体观点,二者正与程颢的仁论有密切的渊源,即杨时的一体言仁与谢良佐的知觉言仁。这里需要说明的是,就朱子特别关切的工夫问题而言,朱子在《仁说》中主要针对的是湖南学派。湖南学派发展到朱子的时代,主要指包括张栻在内的胡宏门人。胡宏曾于 20 岁时在京师太学师事杨时,但主要还是从学于其父胡安国。胡安国虽先识杨时、游酢,后来却执后进礼问学于谢良佐。由湖南学派的师承关系可以看出,二程门人中,谢良佐对湖南学派的影响最大,杨时可能次之。⑤ 朱子显然认为,湖南学派的工夫论所存在的问题,其根源在于二程门人在接受程颐“仁性爱情”观点过程中产生的离爱言仁的思想流弊,所以,为了批评湖南学派的工夫论而拎出杨时和谢良佐的观点作为直接的靶子,就是非常合适且必要的。

在写作时间早于《仁说》的《知言疑义》中,记载了门人与胡宏的一段问答,最能见出胡宏工夫论的进路和特点,后面有朱子、张栻和吕祖谦的按

---

① 朱熹:《仁说》,《朱子全书》第 23 册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社 2010 年修订版,第 3280 页。另外,在癸巳(1173 年)《答吕伯恭》第二十四书中,朱子也对《仁说》的写作动机作了清楚的说明:“其实亦只是祖述伊川仁性爱情之说,但剔得名义稍分界分,脉络有条理,免得学者枉费心神,胡乱揣摸,唤东作西尔。”《朱子全书》第 21 册,第 1442 页。

② 程颢、程颐:《粹言》卷一,《二程集》(下),北京:中华书局 1981 年版,第 1173 页。

③ 朱熹:《仁说》,《朱子全书》第 23 册,第 3280 页。

④ 张栻曾在庚寅、辛卯间“类聚孔孟言仁处”而编辑《洙泗言仁录》,朱子在与张栻就《洙泗言仁录》进行辩论时曾总论二程以来儒门离爱言仁之流弊:“大抵二先生之前,学者全不知有仁字,凡圣贤说仁处,不过只作爱字看了。自二先生以来,学者始知理会仁字,不敢只做爱说,然其流复不免有弊者。盖专务说仁,而于操存涵泳之功,不免有所忽略,故无复优柔厌饫之味、克己复礼之实,不但其蔽也愚而已;而又一向离了爱字,悬空揣摸,既无真实见处,故其为说恍惚惊怪,弊病百端,殆反不若全知有仁字而只作爱字看却之为愈也。”《答张敬夫》第十六书,《朱子全书》第 21 册,第 1335 页。

⑤ 对湖南学派的专门研究,参见曾亦:《本体与工夫》,上海:上海人民出版社 2007 年版。

语,可与《仁说》批判离爱言仁的部分对观。① 我们先来看门人与胡宏的问答:

> 彪居正问:"心无穷者也,孟子何以言尽其心?"曰:"惟仁者能尽其心。"居正问为仁。曰:"欲为仁,必先识仁之体。"曰:"其体如何?"曰:"仁之道弘大而亲切,知者可以一言尽,不知者虽设千万言亦不知也。能者可以一事举,不能者虽指千万事亦不能也。"曰:"万物与我为一,可以为仁之体乎?"曰:"子以六尺之躯,若何而能与万物为一?"曰:"身不能与万物为一,心则能矣。"曰:"人心有百病一死,天下之物有一变万生,子若何而能与之为一?"居正竦然而去。他日,某问曰:"人之所以不仁者,以放其良心也。以放心求心可乎?"曰:"齐王见牛而不忍杀,此良心之苗裔,因利欲之间而见者也。一有见焉,操而存之,存而养之,养而充之,以至于大,大而不已,与天地同矣。此心在人,其发见之端不同,要在识之而已。"②

"欲为仁,必先识仁之体",这是胡宏工夫论的纲领。但是,当彪居正问到"万物与我为一"是否就是"仁之体"时,胡宏并没有直接回答,而是反问彪居正人以六尺之躯如何与万物为一。当彪居正说心能够与万物为一时,胡宏并不赞许。这说明胡宏所谓的"先识仁之体"并非是说用心凭空、直接体验到"万物与我为一"的境界。当另一个门人在学习过程中产生了"以放心求心"的疑问而请教于胡宏时,胡宏则通过《孟子》中齐王见牛不忍其觳觫的例子来点拨他。胡宏的意思是说,在齐王见牛的一刹那,他的良心呈现,如果他从此处识得"仁者浑然与物同体"的仁体,再加操存、扩充,最终必能达到"与天地同"的极境。朱子将湖南学派的工夫论概括为"先察识后涵养",确是抓住了要点。③ 结合前面彪居正与胡宏的问答,可以看到,胡宏的这种"先察识后涵养"的工夫进路其关键在于从事上论工夫,也就是说,工夫始于接物,反对以心凭空想象、揣摩一个"万物一体"的境界。④

朱子在这一段后加按语说:

> "欲为仁,必先识仁之体",此语大可疑。观孔子答门人问为仁者多矣,不过以求仁之方告之,使之从事于此而自得焉尔,初不必使先识仁体也。又,"以放心求心"之问甚切,而所答者反若支离。夫心操存舍亡,间不容息,知其放而求之,则心在是矣。今于已放之心不可操,而复存者置不复问,乃俟异时见其发于他处,而后从而操之。则夫未见之间,此心遂成间断,无复有用功处。及其见而操之,则所操者亦发用之一端耳,于其本源全体,未尝有一日涵养之功,便欲扩而充之,与天同大,愚窃恐其无是理也。⑤

朱子在此处虽然提到仁体,但并未就何谓仁体的问题直接展开讨论,而是将批评的焦点集中在察识之前是否欠缺一段工夫上,也就是工夫的间断问题上,所谓"则夫未见之间,此心遂成间断,无复有用功处"。因此在最后回应吕祖谦的按语时他又通过解释齐王见牛不忍其觳觫的例子进一步说:"孟子指齐王爱牛之心,乃是因其所明而导之,非以为必如此,然后可以求仁也。夫必欲因苗裔而识本根,孰若培其本根,而听其枝叶之自茂耶。"⑥"培其本根"一语点出了朱子工夫论的基本路向,也说明了朱子批评湖南学派工夫论的主要关切。

对于"欲为仁,必先识仁之体"的工夫论,关联于其语义内容,可以提出三个递进的问题。关

---

① 根据陈来的考证,"《知言》之论当始于庚寅,而终于辛卯",见《朱子哲学研究》,上海:华东师范大学出版社 2000 年版,第 183 页。又,根据赖尚清的考证,朱子《仁说》初稿写作于壬辰三月或四月,定稿则在癸巳八月或九月,《朱子仁论研究》,清华大学博士论文,2014 年,第 328—329 页。

② 《朱子全书》第 24 册,第 3560—3561 页。

③ 类似的说法在谢良佐那里早已提出:"须察见天理,涵养始得。"《宋元学案》第二册,北京:中华书局 1986 年版,第 919 页。

④ 这一点也是谢良佐早已论述过的:"非事上,做不得工夫也。须就事上做工夫。""道,须是下学而上达,始得。"分别见《宋元学案》第二册,第 923、920 页。

⑤ 《朱子全书》第 24 册,第 3561 页。

⑥ 《朱子全书》第 24 册,第 3562 页。又,《朱子语类》卷 101 记载朱子"看《知言》彪居正问仁一段"的评论,前面一截说:"极费力。有大路不行,只行小径。至如'操而存之'等语,当是在先。自孟子亦不专以此为学者入德之门也。"《朱子全书》第 17 册,第 3401—3402 页。

联于其中的“仁之体”,可以问,何谓仁之体? 关联于其中的“识”,可以问,识仁如何可能? 此处的“仁”当然是指“仁之体”。关联于其中的“必先”,可以问,何以为仁必以识仁为先? 前面已经提到,在《仁说》中,朱子并没有直接拎出“欲为仁,必先识仁之体”进行批评,而是将问题的根源追溯至杨时和谢良佐的观点。从这里分析出来的三个递进的问题来看,朱子对杨时和谢良佐的观点的批评其实是分别侧重何谓仁之体和识仁如何可能这两个问题,对为仁必以识仁为先的批评则隐含在其中,尤其隐含在对谢良佐的观点的批评中。以下对朱子的批评略作进一步分析。

谢良佐的知觉言仁,是朱子在《仁说》中批评的重点。朱子首先从“得名之实”的角度指出“仁”字并没有知觉的意思。这样,从体用兼顾的考虑来看,就知觉与仁的关系而言,理解的分寸应当回到程颐所说的“不仁者无所知觉,指知觉为仁则不可”。① 对于“仁者必有知觉”,朱子通过仁包四德——在此表现为仁包智——来加以解释,而对仁包四德的理解又基于他对天地之心的看法。② 对于“指知觉为仁”,朱子特别指出其在践履工夫上的可能流弊:“专言知觉者,使人张皇迫躁而无沉潜之味,其弊或至于认欲为理者有之矣。”③朱子这里的潜台词首先是,既然爱是仁的题中应有之义,那么,就不能离开爱而专以知觉言仁。换言之,如果离开爱而专以知觉言仁,那么,即使在某些时候知觉及乎天理,也难免于“张皇迫躁而无沉潜之味”的窘境。

这就点出了朱子批评湖南学派的一个重要主题,即,对情的高度重视。情的重要性不仅关系到用上的工夫,即事上的工夫,更重要地,情还关系到体上的工夫,即无事时的工夫。而且,既然体用不能两橛,体上的工夫相比于用上的工夫又有其更为根本的重要性,那么,作为体上工夫的情,对于作为用上工夫的觉,定有积极助成的作用。或许我们不能说湖南学派完全不重视情的意义,既然他们主张在察识仁体之后尚需操存涵养。但是,就朱子对他们的批评而言,有两个方面无疑是极有意义的。首先是工夫的欠缺或间断问题,即,在无事之时欠缺一段工夫则难免于“张皇迫躁而无沉潜之味”。不难看出,这里的焦点在于应当如何理解察识与涵养的恰当次序。其次是情之于知觉的意义问题,即,接物时的察识能否及乎天理,在很大程度上是与平时的涵养分不开的。如果这里的察识,或者就其能力来说是知觉,所涉及的对象是事上之理,那么,朱子的意思里面尚有一层,对于事上之理的知觉,离不开无事时的情的涵养。

不过,朱子恰恰不认为谢良佐的知觉言仁是以理为知觉的对象。这是朱子区分程颢的知觉论仁与谢良佐的知觉言仁的关键。程颢知觉论仁的要点落在“人以不知觉不认义理为不仁”,这里只是一个否定性的说法,就是说,他只是讲到仁必定有知觉,并未直接说知觉就是仁,而且,他前面讲“不认痛痒谓之不仁”,只是用医家来打比方。但到了谢良佐那里,则是直接说“心有所觉谓之仁”“有知觉、识痛痒,便唤作仁”。程颐在提出“不仁者无所知觉,指知觉为仁则不可”的同时,通过对《孟子》中“以先知觉后知,以先觉觉后觉”的解释提出了他对“知”和“觉”的理解:“知者指此事也,觉者觉此理也。”这未尝不是对程颢知觉论仁的补充说明。朱子曾在多处援引程颐的这个解释,并顺此断言谢良佐的知觉言仁并非以理为知觉的对象,也未尝不隐含着将谢良佐的知觉言仁与程颢的知觉论仁区别开来这一层意思。④

如果知觉的对象并不是理,且还要在这样的知觉中达乎仁之体,那么,我们不难想到,其实这

① 《二程集》(下),第 1173 页。

② “天地之心”是朱子《仁说》中另一个更为根本、也更为重要的观念,我将专文探讨、分析。

③ 朱熹:《仁说》,《朱子全书》第 23 册,第 3281 页。

④ 《朱子语类》卷 101 有多条相关记载,这里仅录一条说得较为全面的:“上蔡以知觉言仁。只知觉得那应事接物底,如何唤作仁? 须是知觉那理,方是。且如一件事是合做与不合做,觉得这个,方是仁。唤着便应,抉着便痛,这是心之流注在血气上底。觉得那理之是非,这方是流注在理上底。唤着不应,抉着不痛,这固是死人,固是不仁。唤得应,抉着痛,只这便是仁,则谁个不会? 如此须是分作三截看:那不闻痛痒底,是不仁;只觉得痛痒,不觉得理底,虽会于那一等,也不便是仁;须是觉这理,方是。”《朱子全书》第 17 册,第 3366 页。

个进路上的察识仁体就是指那种“万物与我为一”的感受。这个辨析差不多已经揭示出,除了因察识之前欠缺一段工夫而可能导致“张皇迫躁而无沉潜之味”的窘境之外,谢良佐的知觉言仁,还可能存在另一种更为严重的流弊,即朱子所说的认欲为理。如果说张皇迫躁的流弊是因为在修养过程中忽略了情,那么,认欲为理的流弊则恰恰表现为丧失了理。由此可以看到,朱子所指出的知觉言仁的两个流弊,直接看来并不在同一个方向上。也就是说,一方面是对情的忽略导致无事时一段工夫的欠缺,从而有张皇迫躁的流弊;另一方面是在事上做工夫时以情代理导致理的丧失,从而有认欲为理的流弊。既然朱子将这两个流弊作为他对知觉言仁的批评,而他对知觉言仁的批评又是他对离爱言仁的批评的一部分,那么,此处恰切的理解应当是,作为离爱言仁的一种代表性观点,知觉言仁的问题在于没能把爱之情作妥当安排,因而既会产生因忽略爱之情而导致的流弊,也会产生因错认爱之理而导致的流弊。这就更能突显出朱子心统性情之工夫架构的重要性。

我们还应当注意到,朱子对认欲为理的批评也可能关联于他在《知言疑义》中对胡宏“天理人欲同体而异用”的批评。朱子同意说天理人欲同行而异情,但反对说天理人欲同体而异用,于是他说:

> 盖天理莫知其所始,其在人则生而有之矣。人欲者,梏于形、杂于气、狃于习、乱于情而后有者也。然既有而人莫之辨也,于是乎有同事而异行者焉,同行而异情者焉,君子不可以不察也。然非有以立乎其本,则二者之几微暧万变,夫孰能别之。今以天理人欲混为一区,恐未允当。

朱子在此批评“天理人欲同体而异用”的看法未能“立乎其本”。我们可以顺此推论说,正因为不能“立乎其本”,所以只能从事上论工夫了。针对吕祖谦对胡宏“天理人欲同体而异用”的辩护,朱子又说:

> 胡子之言,盖欲人于天理中拣别得人欲,又于人欲中便见得天理,其意甚切,然不免有病者,盖既谓之同体,则上面便著“人欲”两字不得,此是义理本原极精微处,不可少差。试更子细玩索,当见本体实然只一天理,更无人欲。故圣人只说克己复礼,教人实下工夫,去却人欲,便是天理,未尝教人求识天理于人欲汩没之中也。若不能实下工夫去却人欲,则虽就此识得,未尝离之,天理亦安所用乎!①

如果以天理人欲为同体,那么,认欲为理就是一个必然需要面对的问题。既然又说认欲为理是知觉言仁的一个可能的流弊,那么,这之间又有何关联呢?其实,结合朱子对胡宏的多方面批评,我们能够在这两个批评之间找到合理的关联:之所以强调要先察识本体,正是因为本体不明;之所以本体不明,正是因为以天理人欲为同体。我们知道,朱子认为胡宏“天理人欲同体而异用”的观点的实质是“性无善恶”,这也显示出知觉言仁的问题归根结底还是关系到性的问题,这也就是前面提到的“立乎其本”的问题,换言之,先察识后涵养的工夫所存在的根本问题正在于未能“立乎其本”。

在谢良佐、胡宏等人看来,在接物时心能否有所察识,也就是说,能否体会到“万物与我为一”,是区别仁与不仁的一个标志。在有所限定的情况下,朱子也可能同意这一点,但是,即使如此,朱子不认为接物时可能察识到的“万物我为一”就是仁之体。既然“万物与我为一”的观点主要来自杨时,朱子在《仁说》中就以杨时作为靶子对一体言仁的观点提出了很具体的批评:“彼谓物我为一者,可以见仁之无不爱矣,而非仁之所以为体之真也。”②朱子的意思是,“万物与我为一”表明的是“仁之量”,而非仁之体。③ 朱子的这个解释意味着他在否认了“万物与我为一”为“仁之体”的同时又从“仁之量”的意义上肯定了“万物与我为一”。那么,什么才是朱子所认为的仁之体呢?在正面回答这个问题之前,我们先来叙述一下朱

① 《朱子全书》第 24 册,第 3557 页。
② 朱熹:《仁说》,《朱子全书》第 23 册,第 3280—3281 页。
③ 《朱子语类》卷 6 记载廖德明与朱子论杨时“万物与我为一”的一段问答:“问:‘此还是仁之体否?’曰:‘此不是仁之体,却是仁之量。’”《朱子全书》第 14 册,第 260 页。

子批评一体言仁时牵涉到的另一个方面的问题。

程颐曾说:“仁道难名,惟公近之,非以公便为仁。”①又说:“仁之道,要之只消道一公字。公而以人体之,故为仁。只为公,则物我兼照,故仁,所以能恕,所以能爱。恕则仁之施,爱则仁之用也。”②在与朱子关于《仁说》的辩论中,张栻阐发程颐的语录,以“公而以人体之,故为仁”来说明“万物与我为一”是仁之体,试图为乃师胡宏“欲为仁,必先识仁之体”的工夫论提出一个新证据:

> 又曰“公而以人体之故为仁”,此意指仁之体极为深切。爱终恐只是情,盖公天下而无物我之私焉,则其爱无不溥矣。如此看乃可。③

张栻的意思是说,仁体的呈现,光有爱是不够的,还必须有待于“公而以人体之”的工夫。这是他对上引程颐第二条语录的理解。这里他所谓的仁体,就是指由克己去私而来的廓然大公、物我为一的境界,从爱的角度来说就是超出了单纯的爱之情的“爱之溥”。

朱子在回应张栻的这个看法时指出,程颐说“公而以人体之,故为仁”,“犹言‘克己复礼为仁’”,而且,程颐也并没有以“公天下而无物我之私”为仁之体的意思。④ 这是朱子理解程颐语录的要点所在。这里或许需要说明的是,对于“公而以人体之”与“公天下而无物我之私”,张栻似乎并未明确区分,朱子则并不将二者等同看待,而是认为前者是工夫,等同于“克己复礼”,后者则是对应于这种工夫的效验。⑤ 朱子认为张栻误解了程颐的语录,势必得出仁必待公而后有这种体用倒置的错误看法,于是,他在给张栻的回信中就仁与公的关系进行了清晰的说明,其中特别关联于爱与一体:“盖仁只是爱之理,人皆有之。然人或不公,则于其所当爱者,又有所不爱。惟公,则视天地万物皆为一体,而无所不爱矣。若爱之理,则是自然本有之理,不必为天地万物同体而后有也。”⑥

重述一下,朱子这里的意思是,仁之体为先有,其情则是爱,作为工夫的“公而以人体之”(即“克己复礼”)作用于爱其所当爱的领域,从而成全这种来自仁之体的爱,其效验就是“视天地万物皆为一体”的“廓然大公”,也就是将爱扩及无限的“无所不爱”。按照这个理解,如果把“天地万物皆为一体”或“廓然大公”看作仁之体,实际上是错把对应于事上工夫的效验当作了本体。⑦ 这正是朱子强调仁不待公而后有的一个意思,因此,他说:“非‘公’之一字便是直指仁体也。”紧接着这句话,朱子又给出了一个更为具体的说明,对张栻的看法进行了更为清晰、更为犀利的批评:

> 细观来喻所谓“公天下而无物我之私焉,则其爱无不溥矣”,不知此两句甚处是直指仁体处?若以爱无不溥为仁之体,则陷于以情为性之失,高明之见必不至此。若以公天下而无物我之私便为仁体,则恐所谓公者漠然无情,但如虚空木石,虽其同体之物尚不能有以相爱,况能无所不溥乎?然则此两句

① 《二程集》(上),第 63 页。

② 《二程集》(上),第 153 页。

③ 张栻:《答朱元晦秘书》第二十一书,《朱子全书·外编》第 4 册,《南轩先生文集》卷 21,上海:华东师范大学出版社 2010 年版,第 331 页。关于张栻与朱子的《仁说》之辩的来龙去脉,参见赖尚清在《朱子仁论研究》第七章的详细分析。

④ 朱子《又论仁说》第四十四书,《朱子全书》第 21 册,第 1411 页。

⑤ “公天下而无物我之私”也就是程颢《定性书》中所说的“扩然而大公,物来而顺应”的境界。《朱子语类》卷 95 记载朱子与门人讨论程颢《定性书》的问答,其中一段朱子说《定性书》“只是一篇之中,都不见一个下手处”,然后弟子问“扩然而大公,物来而顺应”是不是下工夫处,朱子回答说,“扩然而大公,物来而顺应”说的是工夫已成处。《朱子全书》第 17 册,第 3209—3210 页。

⑥ 《答张敬夫》第四十六书《又论仁说》,《朱子全书》第 21 册,第 1414 页。又,在《答张敬夫》第四十八书中,朱子专门阐述“仁不待公而后有”,亦是针对张栻此论,《朱子全书》第 21 册,第 1418 页。

⑦ 这意味着,在朱子看来,湖南学者所谓的“察识仁体”其实已经是效验。进而言之,虽然将此效验作为继续做工夫的基础是可能的,但以此为仁体则是错误的。

中初未尝有一字说着仁体。①

可以看到,朱子分别说明“公天下而无物我之私”(也就是廓然大公)与“爱无不溥”为何都不是指仁之体。如果以爱无不溥为仁之体,那是错将仁之量当作仁之体,从而无法将仁之体区别于异端的博爱思想,朱子认为这是“陷于以情为性之失”。朱子之所以先说这一点是因为这是程颐早已揭示过的。如前所述,程颐拈出“仁性爱情”说,就是为了极力避免将仁混同于无差等的博爱。因此,虽然朱子要向张栻指出这一点,但这不是他批评张栻的重点所在。朱子在此着重要批评的,是张栻以公天下而无物我之私为仁之体的看法。朱子认为,如果以公天下而无物我之私为仁之体,恐怕会因为只强调“公而以人体之”的工夫而忽略了爱的意义,从而落入“漠然无情,但如虚空木石”的境地,这样爱无不溥也不可能了。

这就引出了一个在此必须认真对待的问题:在对仁的理解中,公与爱究竟是什么关系?实际上,从情与理的关系来说,爱属于情而公近于理。程颐说“惟公近仁”,其实也是要矫正只从爱来理解仁的传统看法,且担心像程颢那样从知觉论仁或从一体论仁都不能更清晰地呈现出理之于仁的意义。因此,正如朱子所说,作为用上工夫的公,通过作用于爱其所当爱的领域而成全来自仁之体的爱。其实,只要谈到爱其所当爱,理就在其中了。而只要理在其中了,爱就不会泛滥而流于无差等的博爱。这是理解公与爱的关系的要点所在。反过来说,过分强调公的作用而忽略爱的意义,则难免于无情之弊。② 因此,朱子的意思概括来说就是,爱而无公与公而无爱都可能有所失,前者会因情胜而失理,后者会因理胜而失情。

朱子针对张栻观点的这个批评性说明,非常有助于我们准确理解朱子在《仁说》中对一体言仁在工夫上的流弊的批评:“泛言同体者,使人含糊昏缓而无警切之功,其弊或至于认物为己者有之矣。”③“含糊昏缓而无警切之功”是以爱无不溥为仁之体所带来的流弊,“认物为己”则是以公天下而无物我之私为仁之体所带来的流弊,或者说,前者是爱而无公所带来的流弊,后者则是公而无爱所带来的流弊。可见,朱子所指出的一体言仁的两个流弊,直接看来也不在同一个方向上。因为朱子《仁说》的一个重要关切是反对离爱言仁,从正面说就是强调爱之于仁的重要性,所以,朱子这里的批评主要是为了提示我们,从工夫的层次上说,公而以人体之必当以爱为基础,从效验的层次上说,公天下而无物我之私正是由爱而来的境界,本身也是爱的境界。

在与朱子的反复讨论中,张栻最终被朱子说服,放弃了原来以公天下而无物我之私为仁之体的看法。于是他在后来自作的《仁说》中说:“己私既克,则廓然大公,而其爱之理素具于性者,无所蔽矣。……指公以为仁则失其真,而公者人之所以能仁也。”④这基本上是发挥朱子将克己去私与“公而以人体之”等同对待且并不以其效验为仁之体的意思了。至于朱子,我们知道,他在《仁说》中没有明确论述公的问题,而是从兼顾体用的综合视野提出克己作为工夫的中心,所谓“能克去己私,复乎天理,则此心之体无不在,而此心之用无不行也。”⑤朱子只在《仁说图》中明确提到公的问题,亦是明确将公而以人体之与克己复礼等同对待:“公者所以体仁,犹言‘克己复礼为

---

① 朱子《答张敬夫》第四十四书《又论仁说》,《朱子全书》第 21 册,第 1411—1412 页。

② 从张栻的《仁说》可以看到,他比朱子更重视公的问题,而朱子对张栻《仁说》初稿的一个批评要点正是“但言性而不及情”,《答张敬夫》第四十八书,《朱子全书》第 21 册,第 1417 页。至于今人犹以情为本体,则是由于不识性。

③ 朱熹:《仁说》,《朱子全书》第 23 册,第 3281 页。

④ 《朱子全书·外编》第 4 册,《南轩先生文集》卷 18,第 287—288 页。从写作于壬辰九或十月的《答朱元晦秘书》第九书中可以看到,张栻此时被朱子说服。详细的分析参见赖尚清:《朱子仁论研究》,第 219—221 页。张栻的《仁说》之作则在后一年了。

⑤ 朱熹:《仁说》,《朱子全书》第 23 册,第 3280 页。

仁'也。盖公则仁,仁则爱。"①

回到朱子对于仁之体的正面看法,其实,关于这一点,张栻在被朱子说服的过程中就已经将之点明了:"夫其所以与天地一体者,以夫天地之心之所存,是乃生生之蕴,人与物所公共,所谓爱之理者也。故探其本则未发之前,爱之理存乎性,是乃仁之体也;察其动则已发之际,爱之施被乎物,是乃仁之用者也。体用一源,内外一致,此仁之所以为妙也。"②张栻指出的"爱之理存乎性",正是朱子所认为的仁之体。要深入理解朱子所认为的仁之体,必须关联于他对"天地之心"的看法,我将另文专门讨论。

此外,朱子在《仁说》中批评了一体论仁,但并不是彻底否定一体论仁。这里还应当注意到《仁说》批评离爱言仁一段与程颢《识仁篇》的对话关系,既然一体论仁来自程颢的《识仁篇》。程颢在《识仁篇》一开始就亮明了主要观点:"学者须先识仁。仁者,浑然与物同体,义、礼、智、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。"其后引用孟子"必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长"的话,说明诚敬存之之道何以又"不须防检,不须穷索";最后总结说,"此理至约,惟患不能守。既能体之而乐,亦不患不能守也。"③可以看到,朱子在《仁说》批评离爱言仁这一段最后也援引了孟子的"一忘一助",又特别援引《识仁篇》里也援引过的"乐山""能守"等经典中的训谕来说明他认为问题更大的还不是一体论仁,而是知觉论仁:"而知觉之云者,于圣门所示乐山能守之气象,尤不相似。"我们知道,朱子认为《识仁篇》讲的是"地位高者事",因此未把《识仁篇》收入《近思录》。从朱子这里的论述可见,他并不将他对湖南学派工夫论的批评扩及于程颢,而是隐含了对《识仁篇》在效验层次上的肯定,并认为他在工夫问题上的看法与《识仁篇》并不相悖。④

总之,朱子对离爱言仁的批评表现出他对情的高度重视,这与他在己丑之悟中确立起来的心统性情的义理—工夫架构以及因此而对湖南学派的心性论的清算有密切关系。从前面的分析可以看到,他对湖南学派的工夫论的一个最重要的批评是他认为他们没有安放好情,从而导致不同方向上的各种流弊。⑤ 至于朱子由此而确立起来的工夫进路,如前所述及,是以克己复礼为要。朱子在《仁说》中对此尚有详细阐发:"……此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。其言有曰'克己复礼为仁',言能克去己私,复乎天理,则此心之体无不在,而此心之用无不行也。又曰'居处恭,执事敬,与人忠',则亦所以存此心也。又曰'事亲孝,事兄弟,及物恕',则亦所以行此心也。又曰'求仁得仁',则以让国而逃、谏伐而饿为能不失乎此心也。又曰'杀身成仁',则以欲甚于生、

---

① 《朱子全书》第 17 册,第 3455 页。

② 《答朱元晦秘书》第九书,《朱子全书·外编》第 4 册,《南轩先生文集》卷 20,第 319 页。

③ 《宋元学案》第一册,第 540—541 页。

④ 朱子在工夫问题上批评二程门人也只是说其"下梢"有问题,并未否定其"上一截":"程门高弟如谢上蔡、游定夫、杨龟山辈,下梢皆入禅学去。必是程先生当初说得高了,他们只睥见上一截,少下面着实工夫,故流弊至此。"《朱子语类》卷 101,《朱子全书》第 17 册,第 3358 页。

⑤ 在回答"谢氏心性之说如何?"的提问时,朱子说:"性,本体也,其用,情也,心则统性情、该动静而为之主宰也,故程子曰'心,一也'。有指体而言者,有指用而言者,盖谓此也。今直以性为本体,而心为之用,则情为无所用者,而心亦偏于动矣。且性之为体,正以仁义礼智之未发者而言,不但为视听作用之本而已也。"《孟子纲领》,《朱子全书》第 24 册,第 3584 页。《朱子语类》卷 5 记载了朱子对胡宏的一段批评:"旧看五峰说,只将心对性说,一个情字都无下落。后来看横渠心统性情之说,乃知此话大有功,始寻得个情字着落,与孟子说一般。孟子言:'恻隐之心,仁之端也。'仁,性也,恻隐,情也,此是情上见得心。又曰:'仁义礼智根于心',此是性上见得心。盖心便是包得那性情,性是体,情是用。心字只一个字母,故性、情字皆从心。"《朱子全书》第 14 册,第 226 页。前面已经引用过朱子对张栻"但言性而不及情"的批评,可见,朱子在不同场合分别批评谢良佐、胡宏与张栻都没有把情安放好。

恶甚于死为能不害乎此心也。”①克己既是体上工夫,又是用上工夫,存此心也是兼及体用讲,行此心、不失乎此心、不害乎此心,则都是从事上讲,意在说明,涵养之于察识至关重要,正所谓“涵养愈深醇,则察识愈精密”②。

Universal Truth and Spiritual Exercise in Zhu Xi's *On Humanity*

Tang Wenming

(*Department of Philosophy*, *Tsinghua University*, *Beijing* 100084, *China*)

Abstract: In his famous essay *On Humanity* (《仁说》), Zhu Xi (朱熹) offered a comprehensive understanding of what humanity was in the history of Confucianism. Emotion, mind and human nature were three philosophical approaches to humanity before Zhu Xi. He synthesized the three viewpoints from the perspective of virtue. He especially criticized some disciples of Cheng Hao (程颢) and Cheng Yi (程颐) for their opinions about humanity without love, which ignored the significance of emotion. In doing so, Zhu Xi also criticized their methods of spiritual exercise.

Key words: humanity as love, humanity without love, humanity as virtue, spiritual exercise

(责任编辑　刘曙光)

① 朱熹:《仁说》,《朱子全书》第 23 册,第 3280 页。朱子另有《克斋记》,发明克己工夫更详,《朱子全书》第 24 册,第 3709—3711 页。

② 马一浮:《宜山会语》,《马一浮全集》第一册,杭州:浙江古籍出版社 2013 年版,第 45 页。